

بررسی انتقادی ایدئالیسم استعلایی کانت

اسماعیل سعادت‌ی خمسه*

چکیده

ایدئالیسم استعلایی شالوده‌نظام فلسفی کانت را تشکیل می‌دهد. براساس این نظریه، زمان و مکان دو صورت یا قالب درون ذهنی انسان به‌شمار می‌آیند. کانت برای توضیح نظر خود علاوه بر ارائه تلقی جدیدی از مفهوم زمان و مکان، اصطلاحات خاصی را به کار می‌گیرد و به آنها معنای تازه‌ای می‌دهد؛ از جمله این اصطلاحات می‌توان به نمود، پدیدار، برابریستا، ابژه و تألیف اشاره کرد. ایدئالیسم استعلایی در برابر ایدئالیسم مادی و تجربی قرار دارد. در این نوشتار سعی می‌شود ضمن توضیح نظریه ایدئالیسم استعلایی، برخی از مبانی و استدلال‌های کانت در جهت پروردن و اثبات آن نظریه مورد ارزیابی قرار گیرد. از این رهگذر استدلال خواهد شد که نظر کانت

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۰/۷/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۱

لاجرم به نسبیت و شکاکیت در حوزه شناخت منجر می‌شود.
واژگان کلیدی: ایدئالیسم استعلایی، نمود، پدیدار، برابر ایستا، ابژه.

مقدمه

ایدئالیسم استعلایی (Transcendental Idealism) نظریه‌ای است که شالوده نظام فلسفی و فکری کانت را تشکیل می‌دهد. بدون فهم دقیق این نظریه نمی‌توان منظور اصلی کانت در نقد عقل محض را به درستی دریافت. قوت یا ضعف این نظریه را می‌توان به معنای قوت یا ضعف نظام نقدی کانت به‌شمار آورد. اساس مبنای نظریه ایدئالیسم استعلایی، تمایزی است که کانت میان نمود (Appearance) و شیء فی‌نفسه می‌گذارد. ایدئالیسم استعلایی لازمه اقدام کپرنیکی کانت در معکوس کردن نسبت مطابقت بین ابژه و نحوه شناخت ماست؛ به این معنا که در تلقی کانت از مطابقت، خارج محوریت خود را از دست می‌دهد. این خارج است که باید با ساختمان شناختی ما هماهنگ شود تا سخن از شناخت معنایی داشته باشد. اگر شیء مطابق با نحوه شناخت ما و ساختمان ما لحاظ شود، نمود خواهد بود، چیزی که کانت می‌گوید از حیث استعلایی ایدئال است. چیزی که شناخت ما باید مطابق با آن باشد، در فلسفه نقدی به ظلمات امور ناشناختی تبعید می‌شود که آن را شیء فی‌نفسه می‌نامد. کانت شیء فی‌نفسه را از حیث استعلایی واقعی می‌داند، نه از حیث تجربی. ایدئالیسم استعلایی در فلسفه نقدی را می‌توان دارای دو مرتبه دانست: ۱. شأن و مرتبه زمان و مکان که طبق نظر کانت دو شهود پیشینی بوده و منشأ خارجی ندارند، بلکه مساهمت حساسیت و ساختمان شناختی انسان در امر شناخت است؛ ۲. بحث مربوط به اعیان و اشیائی که از طریق حساسیت و پس از پذیرش صورت‌های زمان و مکان به پیشگاه فاهمه می‌رسند. این تعابیر مبهم‌اند و لازم است مطلب را بیشتر بشکافیم. برای فهم منظور کانت لازم است ابتدا نظر او درباره زمان و مکان را مورد توجه قرار دهیم.

زمان و مکان

کانت در آغاز حسیات استعلایی می‌پرسد:

پس زمان و مکان چیستند؟ آیا موجودات واقعی‌اند؟ آیا فقط تعین‌ها یا حتی نسبت‌های اشیا هستند، ولی با این حال چنان تعین‌ها و نسبت‌هایی که فی‌نفسه در آن اشیا و امور وجود دارند، حتی اگر آن اشیا و امور مورد شهود قرار نگیرند؟ یا، آیا مکان و زمان چنان‌اند که فقط به صورت شهود ملحق می‌شوند و در نتیجه به سرشت درون‌ذهنی ذهن ما مربوط می‌شوند که بدون آن، محمول‌های مکان و زمان نمی‌توانند به اشیا اطلاق گردند؟ (CPR: A23/ B37-38).

از سه دیدگاه فوق، اولی از آن نیوتن است، دومی متعلق به لایب‌نیتس است و سومی نظر خود کانت است. نیوتن و لایب‌نیتس در مورد موضوع جوهریت در برابر فروکاهش‌پذیری مکان و زمان مخالف یکدیگرند، ولی در تأیید واقعیت مکان و زمان اتفاق نظر دارند. به نظر نیوتن، خود مکان و زمان «موجودات واقعی‌اند» و به نظر لایب‌نیتس آنها حداقل «مربوط به اشیا» هستند، حتی وقتی که اشیا مورد شهود قرار نگرفته باشند. بنابراین، هر دو معتقدند مکان و زمان مستقل از آگاهی فاعل شناسایی در جهان وجود دارند، و اینکه ما تمثالی از مکان و زمان داریم؛ زیرا دارای آگاهی و شناخت از واقعیت هستیم. به تعبیر گاردنر، این همان چیزی است که کانت منکر آن است (Gardner, 1999, p.88).

ذهنی‌بودن زمان و مکان در فلسفه نقدی، متفاوت از ذهنی‌بودن کیفیات ثانوی در فلسفه لاک است؛ زیرا کانت زمان و مکان را دو شهود پیشینی، یعنی مقدم بر تجربه می‌داند و هر انطباق حسی بیرونی برای اینکه شناخت محسوب شود، لازم است در قالب این دو شهود پیشینی درآید که آنها را صورت‌های حساسیت می‌نامد. کانت می‌گوید مکان و زمان و اعیان و اشیای دارای ویژگی‌های مکانی و زمانی از حیث استعلایی ایدئال‌اند. اعیان و اشیا اگر جدا از حساسیت انسانی لحاظ شوند، اشیای فی‌نفسه‌اند. به عبارت دیگر، طبق نظر کانت مشخصه حس‌پذیری انسان زمانی- مکانی بودن است. هر آنچه انسان احساس می‌کند، یا به تعبیر کانت، شهود می‌کند، یا صرفاً زمانی است (اعیان درونی) یا علاوه بر زمانی بودن، مکانی نیز هست (اعیان و اشیای بیرونی). از سوی دیگر، از آنجاکه کانت هر آنچه را که قالب زمانی- مکانی بپذیرد، نمود می‌نامد، بنابراین همه اعیان و اشیای مکانی- زمانی نموداند؛ و این بدان معناست که از حیث استعلایی ایدئال‌اند. به علاوه، چون طبق نظر

کانت همهٔ شهودهای انسان در قالب زمان و مکان است، بنابراین اعیان و اشیای داده‌شده در زمان و مکان، کل متعلقات شناخت ما را تشکیل می‌دهند و این، یعنی همهٔ متعلقات شناخت ما نمود هستند (از حیث استعلایی ایدئال‌اند).

تعریف ایدئالیسم استعلایی

برای توضیح بیشتر، بهتر است تعریف خود کانت از ایدئالیسم استعلایی را در نظر بگیریم. کانت در دو جای نقد، ایدئالیسم استعلایی را تعریف کرده است: در مغالطهٔ چهارم و در بهره ششم از تعارضات عقل محض، در مغالطهٔ چهارم می‌گوید:

منظور من از ایدئالیسم استعلایی همهٔ نموده‌ها این نظریه است که همهٔ آنها به‌طور کلی تمثالات محض محسوب می‌شوند، نه به‌عنوان اشیای فی‌نفسه و بنابراین، مکان و زمان فقط صورت‌های حسی شهود ما هستند، نه تعیین‌هایی که لئفسه داده شده باشند، یا شرط‌های اعیان و ابژه‌ها در مقام اشیای فی‌نفسه. در مقابل این ایدئالیسم، رئالیسم استعلایی قرار دارد که زمان و مکان را به‌منزلهٔ چیزهایی که فی‌نفسه (مستقل از حس‌پذیری ما داده شده‌اند) محسوب می‌کند. بنابراین، رئالیست استعلایی نموده‌های بیرونی را - اگر واقعیت آنها پذیرفته شود - به‌منزلهٔ اشیای فی‌نفسه باز می‌نماید و متمثل می‌سازد که مستقل از ما و حس‌پذیری ما وجود دارند و لذا طبق مفاهیم محض فاهمه نیز بیرون از ما خواهند بود. در حقیقت این رئالیست استعلایی است که بعداً نقش ایدئالیست تجربی را ایفا می‌کند و پس از آنکه به غلط، دربارهٔ اعیان و متعلقات حواس مفروض گرفته است که اگر آنها بناست موجود باشند، باید فی‌نفسه حتی جدا از حس وجود داشته باشند، درمی‌یابد که براساس این دیدگاه، همهٔ تمثالات حسی ما برای قطعی‌ساختن آنها نارسا و نابسند است (CPR, A369).

او در فقره‌ای از تعارضات نیز می‌گوید:

همهٔ اعیان تجربه ممکن برای ما چیزی جز نموده‌ها نیستند؛ یعنی تمثالات صرف‌اند که آن‌گونه که متمثل می‌شوند، یعنی همچون موجودات ممتد یا مجموعه‌هایی از تغییرات، بیرون از اندیشه‌های ما هیچ وجود قائم به ذاتی ندارند. من این تعلیمات را ایدئالیسم

استعلایی می‌نامم. [در مقابل] رئالیست استعلایی این حالات حس‌پذیری ما را به امور قائم به ذاتی تبدیل می‌کند و بدین‌سان تمثلات صرف را به اشیای فی‌نفسه مبدل می‌سازد (CPR, A491/ B519).

فقره اول تأکید می‌کند که زمان و مکان از حیث استعلایی ایدئال‌اند. یا به تعبیر *جان‌اتان* بنت، زمان و مکان شهودات هستند، نه اشیای فی‌نفسه (Bennett, 1966, p.64). فقره دوم می‌گوید همه اعیان داده‌شده در زمان و مکان، یعنی نمودها، از حیث استعلایی ایدئال‌اند. در حقیقت فقره دوم از فقره اول لازم می‌آید و ایدئالی‌بودن اعیان داده‌شده در زمان و مکان مضمون در ایدئالی‌بودن خود زمان و مکان است. با این توصیف *کانت*، کل منظومه فکری انسان با ایدئالیسم استعلایی قابل توجیه است؛ زیرا فاهمه انسانی مجاز به اندیشیدن درباره هیچ چیزی نیست، مگر آنکه آن چیز، قالب زمانی و مکانی پذیرفته باشد و چون قالب زمان و مکان مربوط و متعلق به ساختمان و سرشت شناختی انسان است، پس هر آنچه انسان در تصور می‌آورد یا بدان می‌اندیشد، از حیث استعلایی ایدئال خواهد بود. از این‌رو، *کانت* می‌گوید: «آنچه فقط در مفهوم اندیشیده می‌شود، متعلق به نمودهاست. بدین سبب است ایدئالی‌بودن اعیان و ایدئالیسم استعلایی» (Kant, 1999, p.251).

سخن *کانت* به همین حد محدود نمی‌شود، بلکه می‌گوید متعلقات شناخت ما که از حیث استعلایی ایدئال‌اند، در عین حال از حیث تجربی واقعی هستند (CPR, A27-8/ B43-4). نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، معنایی است که *کانت* از واقعیت تجربی در نظر دارد. واقعیت تجربی مورد نظر *کانت* بر محور و مدار انسان و سرشت حسی و شناختی انسان معنا و مفهوم می‌یابد. بررسی و لحاظ اشیای از حیث تجربی در فلسفه نقدی به معنای بررسی آنها از منظر انسانی و به‌عنوان نمود است (Cf, Ibid, A26/ B42).

معنای جدید واژه‌ها

کانت با انقلاب کپرنیکی‌اش در حوزه معرفت، باعث می‌شود در فلسفه او بعضی از مهم‌ترین اصطلاحات و واژه‌های فلسفی، معنای دیگری بیابند؛ به گونه‌ای که گاه این معنای تازه واژه کاملاً برخلاف معنای متعارف و جاافتاده آن در متون فلسفی است. از جمله این

اصطلاحات، واژه «ابژه» یا عین و عینیت است. معمولاً وقتی از ابژه شناخت سخن می‌رود، دو چیز را می‌توان به‌عنوان مصداق آن نشان داد: یک، شیء خارجی؛ یعنی خارج از دستگاه شناختی و ذهنی انسان که در فلسفه اسلامی معلوم بالعرض شناخته می‌شود. دو، ذهن انسان می‌تواند به تصورات و مفاهیم ذهنی خود با نظر استقلالی بنگرد و به جنبه حکمایی آنها توجه نداشته باشد. در این صورت خود تصور و مفهوم، ابژه اندیشه خواهد بود؛ مثلاً انسان در عالم خارج با موجودات مختلفی مواجه می‌شود که یکی از آنها قلمی است که با آن می‌نویسد. قلم خارجی ابژه شناخت است که دارای وجود خارجی است و باعث حصول تصویری در مرتبه خاصی از نفس ما می‌گردد که اصطلاحاً به این تصویر، معلوم بالذات می‌گویند. این صورت خیالی می‌تواند صورت عقلی هم داشته باشد که همان مفهوم کلی قلم است.

با این تحلیل ساده معلوم می‌شود که انسان در مواجهه با یک شیء مادی سه چیز را می‌تواند از هم تفکیک کند: الف) قلمی که در خارج است و وزن و اندازه و رنگ خاصی دارد؛ ب) تصویری که از آن قلم در مرتبه خیالی نفس انسان حاصل شده است؛ ج) مفهوم کلی «قلم» که معقول اول بوده و می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد. نکته این است که علاوه بر قلم خارجی، قلم خیالی و مفهوم کلی قلم عقلی را نیز می‌توان با نظر استقلالی و غیر مرآتی به‌عنوان متعلق شناخت بررسی کرد و احکامی درباره آنها صادر نمود. احکامی از این قبیل که: «قلم خیالی وزن و ماده ندارد» و «قلم عقلی شکل و مقدار نداشته و قابل صدق بر کثیرین است».

اینجا باید به نکته مهمی توجه داشت و آن اینکه در بیشتر فلسفه‌های قبل از کانت و نیز در فلسفه اسلامی، قلم خارجی به‌عنوان یک شیء خارجی مستقل از ما_ یا ابژه خارجی _ به رسمیت شناخته می‌شود و سعی می‌شود براساس اصول و مبانی خاصی، مطابقت قلم خیالی و عقلی با قلم خارجی اثبات شود. اما با توجه به توضیحاتی که کانت در مورد نمود، پدیدار و ابژه شناخت می‌دهد، معلوم می‌شود که در فلسفه او اساساً ابژه خارجی به معنای متعارف، دیگر، نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد؛ زیرا طبق ایدئالیسم استعلایی، وقتی عاملی از جهان خارج، قوای حسی ما را تحریک می‌کند، آن اثر ابتدا قالب صورت‌های

حساسیت، یعنی زمان و مکان، را به خود می‌گیرد و در این مرحله تبدیل به نمود می‌شود. اگر آن دو صورت حساسیت را نپذیرفته باشد، اصلاً نمود هم نامیده نمی‌شود، بلکه چیزی مبهم درون ظلمات اشیای فی نفسه ناشناختی است.

نمود و پدیدار

برای توضیح بیشتر مطلب باید معنای دقیق چند اصطلاح را در فلسفه نقدی روشن کنیم. گاه در ترجمه‌های فارسی آثار مربوط به فلسفه کانت، مشاهده می‌شود که میان Appearance و Phenomenon فرق نمی‌گذارند و هر دو را به «پدیدار» ترجمه می‌کنند. ولی در فلسفه نقدی فرق دقیقی بین این دو اصطلاح وجود دارد. در نقد عقل محض، واژه Appearance که اینجا آن را به نمود ترجمه می‌کنیم، دارای ماده و صورت خاصی است. ماده آن، همان چیزی است که از راه احساس می‌آید، درحالی‌که صورتش آن چیزی است که «کثرات نمود را چنان معین می‌کند که به آن امکان می‌دهد در قالب روابط خاصی تنظیم شود» (CPR, A20/ B34). کانت می‌گوید این صورتی که به احساس نظم می‌دهد، خودش نمی‌تواند احساس باشد و از اینجا نتیجه می‌گیرد آن صورت پیشینی شهود است. می‌دانیم که کانت زمان و مکان را دو صورت پیشینی شهود می‌داند. او می‌گوید بیرون از این صورت‌های شهود نمی‌توانیم شناخت به معنای حقیقی کلمه داشته باشیم، بنابراین، فقط در قالب زمان و مکان می‌توانیم به نمودها علم پیدا کنیم. از این رو، وی معتقد است نمودها دارای نظم خاصی هستند و نمی‌توان آنها را انطباعات حسی بالقوه فریبده به‌شمار آورد. نمودهایی که در قالب زمان و مکان نظم و سامان خاصی پذیرفته‌اند، دوباره توسط مفاهیم پیشینی فاهمه یا همان «مقولات» نظم دیگری می‌پذیرند و مثلاً موصوف به وحدت، یا جوهریت یا عرضیت می‌شوند. هر دوی این مراحل را می‌توان تألیف نامید. نمودهایی که بدین‌سان تحت صورت‌های پیشینی شهود قرار گرفتند و در مرحله بعد مقولات فاهمه بر آنها اطلاق گردید، به Phenomenon یا پدیدار تبدیل می‌شود. با توجه به این مراحل است که کانت می‌گوید: «نمودها تا آنجا که به‌عنوان اعیان برحسب وحدت مقولات اندیشنده شوند، پدیدارها نامیده می‌شوند» (CPR, A248-9). بنابراین، پدیدارها نمودهایی هستند

که در چارچوب وحدت‌بخش مقولات نظم و سامان یافته‌اند. فاهمه طبق مفاهیم پیشینی‌ای که منشأ آنها در قلمرو نموده‌ها نیست، به نموده‌ها در قالب زمان و مکان نظم می‌بخشد. «چون آنچه نمود نیست، نمی‌تواند متعلق تجربه باشد. فاهمه هرگز نمی‌تواند از حدود حساسیتی فراتر رود که اعیان و متعلق‌ها فقط درون آن حدود می‌توانند به ما داده شوند» (CPR, A246/ B303).

نسبت نمود با شیء فی نفسه

مسئله مهم دیگری که اینجا پیش روی ماست، رابطه و نسبت نمود با شیء فی نفسه است. اساساً عین و ابژه معرفت چیست و شأن و جایگاه آن در ایدئالیسم استعلایی کانت کدام است؟ کانت وقتی شرح و تلقی خود از نمود و شهود حسی را از تلقی لایب‌نیتسی و ولفی متمایز می‌کند، با شدت و حدت رابطه و نسبت نمود با شیء فی نفسه را انکار می‌کند: «نه این است که ما به‌مدد حسیات خود طبیعت و سرشت اشیای فی نفسه را نمی‌توانیم جز به صورت مبهم بشناسیم، بلکه به هیچ‌وجه نمی‌توانیم به آنها شناخت حاصل کنیم» (CPR, A44/ B62).

در مقابل، وقتی بر ضد تجربه‌گرایی و شکاکیت استدلال می‌کند، تأکید می‌کند که بنیاد و شالوده نموده‌ها در «ابژه استعلایی» است، هرچند این ابژه استعلایی قابل شناخت نیست: نه ابژه استعلایی که بنیاد و شالوده نموده‌های بیرونی ماست و نه آنچه بنیاد شهود درونی است، فی نفسه نه ماده است نه موجود اندیشنده، بلکه بنیاد و شالوده [ناشناخته] نموده‌هایی است که مفهوم تجربی نوع نخست وجود و نیز مفهوم تجربی نوع دوم وجود را تأمین می‌کند (CPR, A380).

همان‌طور که پیداست، کانت از ابژه استعلایی سخن می‌گوید. گویی هر گامی که در توضیح ایدئالیسم استعلایی پیش می‌رویم، با معضل و ابهام تازه‌ای روبه‌رو می‌شویم. برای فهم معنای ابژه استعلایی لازم است باز به نقد عقل محض مراجعه کنیم؛ ولی پیش از بیان نظر کانت درباره ابژه و تحلیل و ارزیابی آن، به نکته دیگری از فقره فوق به اجمال اشاره می‌کنیم. کانت بنیاد و شالوده نموده‌های بیرونی و شهود درونی را «نه ماده می‌داند و نه

موجود اندیشنده». از این سخن می‌توان دریافت که کانت حداقل این را متحمل می‌داند که فرولایه ماده و موجود اندیشنده چیز واحدی باشد. این سخن و ادعا بر مبنای فلسفه صدرایی می‌تواند محمل عقلی و معنای محصلی داشته باشد؛ اما بر مبنای فلسفه نقدی، به معنای پذیرش مرتبه متمایز و جداگانه‌ای از وجود خواهد بود که نه مادی است و نه اندیشنده.

شیء، برابر ایستا و ابژه

در زبان آلمانی چند کلمه وجود دارد که هر یک به نحوی با معنای شیء یا متعلق شناخت ارتباط دارد. این چند واژه عبارت‌اند از: Gegenstand, Ding/Sache و Objekt. واژه Ding/Sache در مکتب ولفی برای تعیین شیئیت متافیزیکی به کار می‌رفت و به هر چیز ممکن، ولو بالفعل نباشد، دلالت داشت. در نقد عقل محض این اصطلاح بسیار کم به کار می‌رود که حاکی از رویکرد ضد ولفی کانت است. جاهایی هم که در نقد از این واژه استفاده می‌شود، سخن درباره شیئیت متافیزیکی است.

در برابر، سلب استعلایی دال بر ناموجود فی‌نفسه است، که در برابر تأیید یا ایجاب استعلایی است. این واژه دال بر چیزی است، که مفهوم آن فی‌نفسه مبین یک موجود است، و بدین سبب تأیید یا ایجاب استعلایی واقعیت (شیئیت / Sachheit / Dingheit) نامیده می‌شوند؛ زیرا فقط به واسطه آن و فقط تا آنجا که آن می‌رسد، ابژه‌ها چیزی (اشیا) هستند، اما در مقابل سلب دال بر فقدان صرف است و جایی که فقط این سلب اندیشیده می‌شود، رفع هر چیزی متصور می‌گردد (CPR, A575/ B603).

کانت می‌گوید تأیید استعلایی، واقعیت را مقرر می‌دارد و اینکه فقط از طریق آن می‌توان اعیان را دارای شیئیت دانست. تأیید استعلایی همچنین امکان سلب را اثبات می‌کند؛ زیرا «همه مفاهیم سلبی [از قبیل کوری، نادانی و فقر] اشتقاقی‌اند» (Ibid) و به طریق اولی، امکان هر حد و محدودیتی را اثبات می‌کند؛ چراکه کانت حد و محدودیت را صورتی از سلب می‌داند. لذا می‌گوید نیازمند معنای عام یا «ایدئال» از شیئیت هستیم تا اعیان محدود معین را ادراک کنیم. او این شیئیت نامتعیین را «شیء فی‌نفسه» می‌نامد. کانت

اینجا تعبیر Ding an Sich را به کار می‌برد، نه Gegenstand [or Objekt] را (Ding an sich caygill, 1995, p.304) در نقد غیر از Object و Gegenstand است. دو اصطلاح اخیر نیز در فلسفه نقدی تمایز ظریفی با هم دارند.

تکمیل تحلیل هایدگر

هایدگر در کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه هنگام مقایسه معرفت محدود بشری با معرفت نامحدود الهی، اصطلاح آلمانی Gegenstand, Objekt و Appearance را با روش مألوف خود فروشکافی کرده، درصدد بیان معنای دقیق آنها برآمده است. او، برخلاف کانت، با بیانی روشن و روان می‌نویسد:

اگر معرفت محدود شهودپذیرنده است، امر قابل شناخت، باید خودش خودش را نشان دهد. بنابراین، آنچه معرفت محدود می‌تواند آشکار سازد، باید موجودی باشد که خودش را نشان می‌دهد؛ یعنی ظاهر می‌سازد؛ یعنی یک نمود باشد. واژه «نمود» دال بر خود موجود است، به‌عنوان ابژه معرفت محدود. به عبارت دقیق‌تر، فقط برای معرفت محدود چیزی به‌عنوان [Gegenstand] Ob-ject وجود دارد. فقط چنان معرفتی گشوده به موجودی است که پیشاپیش وجود دارد. معرفت نامحدود، از سوی دیگر، نمی‌تواند با چنان موجودی مواجه شود که لازم است با آن منطبق باشد. چنین «منطبق‌بودن با ...» به معنای «وابسته بودن به ...» است و در نتیجه، نوعی محدودیت و تناهی است. معرفت نامحدود عبارت از فعل شهود است که اجازه می‌دهد خود موجود به وجود آید ... تا آنجا که موجود برای شهود مطلق آشکار است، «بودن» آن دقیقاً در به‌وجود آمدن یا ظهور است. آن موجود بماهو موجود است، نه موجود بماهو ابژه. به عبارت دقیق‌تر، اگر بگوییم «ابژه» در خود عمل شهود به وجود آمده است، ذات و ماهیت معرفت نامحدود را اصلاً درک نکرده‌ایم (Hidegger, 1962, p.35-36).

هرچند سخن هایدگر از جهات مهمی روشنگر است، از یک حیث، که اتفاقاً بیشتر با بحث ما ارتباط دارد، عاری از نقص و ایراد نیست. از این رو، بهتر است به تبارشناسی واژه‌ها

بپردازیم تا معنای دقیق آنها بهتر آشکار شود.

واژه *Gegenstand* مرکب است از *Gegen* به معنای «در برابر، برخلاف و مقارن» و *Stand* از مصدر *Stehen* به معنای «قرار داشتن و ایستادن». بنابراین، ترجمه *Gegenstand* «برابریستا» است؛ یعنی همان واژه‌ای که آقای ادیب سلطانی برگزیده است. واژه آلمانی *Objekt* معادل واژه لاتین *Objectum* است از مصدر *Obiacere* در لاتین *Iacere* به معنای «انداختن» و «افکندن». پیشوند *ob* معانی مختلفی دارد؛ از جمله «به‌خاطر»، «در برابر» و «پیش». *Jekt* نیز معنای «انداختن» می‌باشد. پس واژه *Objekt* با توجه به ریشه آن، چیزی می‌شود قریب به «در برابرِ پرتاب‌شده» یا «برون‌آخته» که اگر با مسامحه سخن بگوییم، می‌تواند در مورد متعلقات علم نامحدود الهی به کار رود. علم الهی برابریستا ندارد، بلکه علمش اشراقی است و معلوماتش وجود مستقلی ندارد؛ زیرا به واسطه اضافه اشراقی به خداوند بهره‌مند از وجود هستند. حال روشن می‌شود که وقتی هایدگر واژه *Objekt* را مترادف *Gegenstand* به کار می‌برد، به معنای امروزه واژه ابژه نظر دارد؛ یعنی *Object* به معنای متعلق شناخت و برابریستا.

هایدگر با اینکه معمولاً در ریشه‌شناسی واژه‌ها دقت فراوانی به خرج می‌دهد و در کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* نیز ارجاعات متعدد و مکرری به متن *نقد عقل محض* می‌دهد؛ تا آنجا که حتی در معنای پیشوندهای واژه‌ها و اصطلاحات آلمانی به‌کاررفته در *نقد عقل محض* تا حد وسواس دقت می‌کند، نکته دقیق و تفاوت ظریفی که *کانت* بین *Gegenstand* و *Object* می‌گذارد، از نظرش دور مانده است. اگر به آن نکته توجه داشت، دیگر در متن شرحی که بر فلسفه *کانت* می‌نویسد، آن‌دو واژه را کاملاً دارای یک معنا نمی‌انگاشت.

تفاوت دقیقی که *کانت* بین *Gegenstand* و *Objeck* می‌گذارد، برای فلسفه نقدی و استعلایی *کانت* بسیار اساسی و مهم است. *Gegenstande* اعیان تجربه یا نمودهایی هستند که مطابق با حدود فاهمه و شهودند، ولی نکته مهم این است که آنها می‌توانند نمودهایی در شهود به‌شمار آیند، بی‌آنکه مرتبط با کارکردهای فاهمه باشند. *کانت* در فقره‌ای از «اصول استنتاج استعلایی به‌طور کلی» می‌گوید:

مقوله‌های فاهمه به هیچ‌وجه شرط‌هایی را به ما باز نمی‌نمایانند که تحت آنها برابریها در شهود داده می‌شوند، از این رو، برابریها (= Gegenstande) می‌توانند بر ما ظاهر و نمودار شوند، «بی‌آنکه ضرورتاً لازم باشد به کارکردهای فاهمه مربوط گردند»، بنابراین، بدون آنکه فاهمه در بردارنده شرط‌های پیشینی آنها باشد (CPR, A89/ B122). در فقره‌ای از تشابه دوم نیز می‌نویسد:

دریافت کثرات نمود، همواره متوالی است. تمثالات یا تصورات بخش‌ها به دنبال یکدیگر می‌آیند. اینکه آیا تمثالات یا تصورات در برابریها نیز به دنبال هم می‌آیند، مطلب دیگری برای تأمل و اندیشیدن است، که در دریافت گنج‌انیده نشده است. «اینک بی‌تردید می‌توان هر چیز و حتی هر تمثال یا تصویری را تا آنجا که از آنها آگاه هستیم، ابژه نامید، ولی اینکه این واژه در رابطه با نمودها به چه معناست» - نه تا آنجا که آنها - به‌عنوان نمودها - ابژه باشند، بلکه فقط تا آنجا که می‌بین و مشخص‌کننده یک ابژه هستند - «مستلزم بررسی عمیق‌تر است؛ تا آنجا که نمودها، صرفاً در مقام تمثالات، در عین حال برابر ایستاهای آگاهی باشند، از دریافتشان، یعنی از پذیرش در تألیف قوه خیال متمایز نمی‌شوند» و بنابراین، باید گفت کثرات نمود، همواره به‌طور متوالی در ذهن تولید می‌شوند (Ibid, A189-90/ B234-5).

با توجه به این عبارات و مخصوصاً از قسمت‌هایی که داخل گیومه آوردیم و بر آنها تأکید شد، کاملاً روشن می‌گردد که کانت هر چیزی و هر تمثالی را که از آن آگاه هستیم، ابژه می‌نامد، اما معتقد است وقتی این واژه را در ارتباط با نمودها در نظر می‌گیریم، معنای خاصی پیدا می‌کند و تفکیک این معانی از یکدیگر نیازمند تأمل و تفکر دیگر و احتمالاً دقیق‌تری است. در ادامه روشن می‌کند که وقتی نمودها به‌عنوان تمثالات، برابریهای آگاهی باشند، مرتبط با تألیف دریافت هستند، و این، یعنی هنوز به مرحله تألیف بازسازی و به طریق اولی، تألیف بازشناسی نرسیده‌ایم. البته، هر چند کانت می‌گوید در این مرحله «از پذیرش در تألیف قوه خیال متمایز نمی‌شوند»، منظورش صرفاً تألیف دریافت (Synthesis of apprehension) است که مخزنش خیال است، نه تألیف بازسازی (Synthesis of reproduction) که کار فعالانه قوه متخیله است. نکته دقیق‌تری که کانت در نظر داشت

همین جا روشن می‌شود: وقتی برابری‌های *Gegenstände* تجربه، یعنی نمودهایی که صورت زمان و مکان را پذیرفته و به اصطلاح مرحله تألیف دریافت و بازسازی را طی کرده و به مرحله تألیف بازشناسی (*Synthesis of recognition*) می‌رسند و به اعیان و متعلقاتی برای شناخت تبدیل می‌گردند، تازه به مقام *Objekt* ابژه بودن بار می‌یابند. البته باید یادآوری کرد که تفکیک تألیف دریافت در شهود، تألیف بازآفرینی در خیال و تألیف بازشناسی در مفهوم تفکیک عقلی و مبتنی بر تحلیل عقلی مراحل مختلف موجود در فرایند ادراک است، نه تفکیک زمانی. هر سه این تألیف‌ها در زمان واحدی روی می‌دهد، ولی عقلاً می‌توان این سه مرحله را از هم تفکیک کرد.

معنای عین و عینیت

حال که معنای عین و ابژه در فلسفه نقدی تا حدودی معلوم شد، منظور کانت از عین و عینیت نیز روشن می‌شود. عینیت بیش از آنکه به معنای مطابقت تصورات ذهنی انسان با مابزای خارجی آنها باشد، امری درون‌ذهنی و به عبارت دیگر، بین‌الذهنی خواهد بود. اصطلاح سوژه یا فاعل شناسایی در نقد در ارتباط متقابل با «ابژه» و «برابریستا» است. ولی اینجا دو دسته سوژه وجود دارد و در مقابل آن سه قسم متعلق قابل تصور است. این سه دسته عبارت‌اند از: الف) *Ding* یا شیء مابعدالطبیعی که ممکن الوجود است، هرچند بالفعل موجود نباشد؛ ب) *Gegenstand* یا برابریستا که همان نمودهای بهره‌مند از محتوای ناشی از امر ناشناخته و صورت اعمال شده توسط حساسیت، یعنی زمان و مکان است؛ ج) ابژه / *Objekt* یا نمودهایی که براساس مقولات پیشینی فاهمه وحدت خاصی یافته و حکم خاصی در مورد آنها صادر شده است. ابژه به معنای اخیر، همان چیزی است که در مرحله تألیف بازشناسی مورد نظر است. بدین ترتیب، معلوم می‌شود که معنای عینیت در فلسفه نقدی کاملاً تغییر کرده است.

به عبارت دیگر، نمودهایی که دو صورت پیشینی حساسیت را پذیرفته‌اند، شأن استعلایی پیدا کرده و به عناصر استعلایی تبدیل شده‌اند. عناصر استعلایی متعلق به سوژه استعلایی هستند؛ درست همان‌طور که عناصر تجربی متعلق به سوژه تجربی‌اند. ابژه

استعلایی ابژه برای سوژه استعلایی است. ابژه تجربی نیز ابژه‌ای برای سوژه تجربی است. نکته مهم این است که، طبق ایدئالیسم استعلایی، ابژه استعلایی امر عینی است؛ زیرا سوژه استعلایی عینی است. شیء تجربی به معنای متعارف کلمه یا همان Ding an sich یا شیء فی نفسه در ایدئالیسم استعلایی، امری ذهنی است. این، تفاوتی اساسی است بین عینیت به معنای متعارف و شناخته شده و عینیت در معنای استعلایی کانتی. معمولاً ما عینیت را مربوط به اعیانی می‌دانیم که مستقل از هر سوژه‌ای وجود دارند. اما در جهان پدیداری کانت چنان اعیانی، خواه وجود داشته باشند و خواه وجود نداشته باشند، اصلاً مورد بحث نیستند و علی‌الاصول نمی‌توانند مورد بحث باشند.

بنابراین، برخلاف نظر کانت، اگر به متن نقد و اصول اساسی آن وفادار باشیم، اصلاً نمی‌توان اشیای فی‌نفسه را موجود دانست. این سخن حقیقی است که از یاکوبی گرفته تا استراوسن بر آن تأکید کرده‌اند؛ زیرا اطلاق وجود به آنها به معنای به کار بردن مقولات پیشینی فاهمه در مورد چیزی (Ding) است که صور حساسیت را نپذیرفته است. این ادعا را اصل موضوع دوم از اصول موضوعه تفکر تجربی نیز تأکید می‌کند. کانت آنجا می‌گوید: «هر آنچه با شرایط مادی تجربه - یعنی با احساس - تلازم داشته باشد، واقعی است (Ibid, B266).

البته کانت در ادامه می‌گوید از یک ادراک حسی خاص، با میانجی‌گری قوانین خاص تجربی، می‌توان وجود چیزی را استنتاج کرد که خود آن به صورت یک انطباق حسی بر ما ظاهر نمی‌شود.

بدین سان، از ادراک حسی براده‌های آهن جذب شده، به وجود یک ماده مغناطیسی نافذ در همه اجسام پی می‌بریم، هرچند ساختمان اندام‌های حسی ما، مانع آن است که این میانجی را بی‌واسطه ادراک کنیم (Ibid, B273).

اشیای فی‌نفسه با شرایط مادی تجربه - یعنی با احساس - تلازم ندارند. از سوی دیگر، برخلاف مورد «ماده مغناطیسی» اگر اندام‌های حسی ما به قدر کافی نیز حساس باشند، شیء فی‌نفسه قابلیت آن را ندارد که به صورت یک انطباق حسی موجود باشد. با این توضیح روشن می‌شود که کانت نباید مقوله وجود یا علیت را در مورد اشیای فی‌نفسه به

کار ببرد؛ ولی برخلاف اصول ایدئالیسم استعلایی اش در مورد اشیای فی نفسه، هم مقوله وجود را به آنها اطلاق می کند، هم مقوله علیت را. در اینجا فقط به سه مورد اشاره می کنم: یک- فرولایه ناشناخته ماده بر حواس ما تأثیر می گذارد و بدین ترتیب شهود امر مرکب را در ما ایجاد می کند (Ibid, A359)؛

دو- علت نامحسوس تمثالات زمانی - مکانی برای ما ناشناخته است (Ibid, A494/ B522)؛

سه- من به راستی اذعان می کنم که در خارج از ما اجسامی هستند؛ یعنی اشیایی وجود دارند که هرچند نمی دانیم فی نفسه چه هستند، ولی آنها را از طریق تصویرهایی که از تأثیر آنها بر حساسیت ما حاصل می شود، می شناسیم (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶).

در هر حال اعیان و اشیا و برابری آنها و ابژه ها فقط می توانند به عنوان متعلقات خودادراکی (Apperception) استعلایی یا خودادراکی تجربی وجود داشته باشند. البته، سوژه استعلایی و سوژه تجربی دو موجود جداگانه نیستند. آنها را می توان دو وجه و دو شأن انسان در مقام سوژه اندیشنده به شمار آورد، با این قید که سوژه های فراوانی وجود دارد، ولی فقط یک سوژه استعلایی در کار است. سوژه های تجربی سوژه های هستی شناختی اند، ولی سوژه استعلایی، سوژه منطقی است. سوژه های تجربی موجودات واقعی اند که متمایز از یکدیگر بوده و زمانمند و مکانمندند. سوژه استعلایی در همه انسان ها مشترک است؛ مثل زمان و مکان و فاهمه و مقولات فاهمه و عقل که در همه انسان ها مشترک است.

بدین ترتیب، معلوم می شود که عینیت در ایدئالیسم استعلایی، یعنی آنچه در همه انسان ها مشترک است و مطابق با ساختمان شناختی انسان هاست. متعلقات تجربه ما زمانی اشیای فی نفسه می بودند که مکان و زمان صرفاً «شرایط خاص» حساسیت ما نبودند، بلکه «شرایط امکان اشیا» به معنای Ding an sich بودند (Cf. CPR, B73)؛ ولی کانت می گوید ما نمی توانیم این را بدانیم؛ بنابراین:

اینکه برابری اشیا فی نفسه، جدا از هرگونه پذیرندگی حساسیت ما چیستند، کاملاً برای ما ناشناخته است. ما به چیزی علم نداریم، جز شیوه ای که برابری اشیا را ادراک می کنیم،

«شیوه‌ای که خاص ماست» و بنابراین، هر موجودی ضرورتاً دارای آن است، «هرچند قطعاً هر انسانی از آن بهرمنند است. ما فقط با این شیوه [ادراک] سرو کار داریم ... «مکان و زمان مطلقاً و ضرورتاً به حساسیت ما پیوسته‌اند»، حال فرق نمی‌کند ما هرگونه احساس‌هایی هم داشته باشیم؛ احساس‌های ما می‌توانند بسیار متفاوت باشند. «حتی اگر بتوانیم شهود خود را به عالی‌ترین درجه وضوح برسانیم، باز بدین وسیله ذره‌ای به ساختمان وجودی برابری‌های فی‌نفسه نزدیک‌تر نخواهیم شد» (Ibid, A42-3/ B59-)

(60)

کانت اینجا مثل موارد متعدد دیگر ادعایی کرده است که با اصول اساسی ایدئالیسم استعلایی سازگار نیست. مدافعان و شارحان نقد در مورد شأن معرفتی زمان و مکان و مقولات فاهمه بسیار سخن گفته‌اند. آنها تأکید کرده‌اند که گرچه مکان و زمان و صورت زمانی برابری‌ها و ابژه‌ها ویژگی‌های واقعیت مطلق نیستند، ولی از نوعی واقعیت شرطی بهره‌مندند که خود ناشی از این واقعیت است که آنها برای ساختمان وجودی سرشت هرچیزی که متعلق معرفت ما قرار می‌گیرد، لازم و ضروری‌اند. برخی از شارحان فلسفه نقدی به پیروی از کانت می‌گویند گرچه زمان و مکان از منظر استعلایی ذهنی‌اند، ولی از منظر انسانی واجد همه شرایط عینیت‌اند و چون به باور آنها ساختار و سرشت شناختی همه انسان‌ها یکسان است، پس نباید در عینیت شناخت‌های انسان‌هایی که این شرط را رعایت کرده‌اند، تردید کرد (Sf. Allison, 1996, pp.3-26/ Ibid, 2006, pp.11-25/ Gardner, 1999, pp.81-113).

به تعبیر خود کانت:

اما ایدئالی بودن زمان و مکان بر قطعیت شناخت تجربی تأثیری ندارد؛ زیرا به یکسان درباره آن مطمئن هستیم، چه این صورت‌ها ضرورتاً در اشیای فی‌نفسه باشند یا فقط در شهود ما از آنها باشند (CPR, A39/ B56).

می‌بینیم که کانت در این عبارت و در فقره قبلی از ساختارشناختی «همه انسان‌ها» سخن می‌گوید و تعبیر «به یکسان درباره آنها مطمئن هستیم» را به کار می‌برد. پرسش این است که آیا کانت طبق اصول فلسفه نقدی در اینجا می‌تواند حکم کلی و ضروری صادر کند؟

کانت از کجا به این نتیجه رسیده است که همه انسان‌ها دارای ساختار و سرشت شناختی واحد و مشترکی هستند؟ آیا خود این ادعا به معنای پی بردن به مرتبه‌ای از ذاتیات مشترک انسانی نیست؟ اگر پاسخ مثبت باشد، باید پذیرفت که دست کم در موجود خاصی که انسان نامیده می‌شود، به مرتبه‌ای از شناخت شیء فی نفسه نایل شده‌ایم.

البته، کانت می‌تواند در پاسخ بگوید منظور و مرادش ساختار شناختی انسان پدیداری است، نه ساختار شناختی انسان فی نفسه، ولی این پاسخ نیز نمی‌تواند کانت و حامیانش را از تیر نقد مصون نگه دارد؛ زیرا اساساً نمود و پدیدار وقتی معنا پیدا می‌کند که قالب‌های ساختار شناختی آدمی را پذیرفته باشند. به عبارت دقیق‌تر، انسان برابریست‌ها و ابژه‌هایی را می‌تواند بشناسد که نمود و پدیدار شده باشند و اساساً بر پایه فلسفه نقدی برابریستا و ابژه، به ترتیب، فقط می‌توانند نمود و پدیدار باشند. نمود چیزی است که هردو یا یکی از صورت‌های پیشینی شهود (زمان و مکان) را پذیرفته است؛ یعنی چیزی که تألیف دریافت از آن سخن می‌گوید. پدیدار همان نمود است وقتی که به مرحله تألیف بازشناسی رسیده باشد، و این زمانی است که تحت کارکرد وحدت‌بخش قوه فاهمه قرار می‌گیرد و مقولات پیشینی فاهمه بر آن اطلاق می‌شود. بنابراین، تا چیزی تحت قالب‌های حسیات و مفاهیم پیشینی فاهمه قرار نگیرد، نمی‌تواند نمود و پدیدار نامیده شود. حال اگر گفته شود منظور از ساختارهای شناختی انسان_ یعنی صور حساسیت، فاهمه و مقولات فاهمه_ ساختارهای شناختی انسان پدیداری است، لازم می‌آید برای علم به این ساختارها، خود آنها را مفروض بگیریم؛ یعنی آنها را تحت صورت‌ها و مفاهیمی قرار دهیم که خودشان بالذات دارای آنها هستند. کانت در فقره‌ای بر این نکته تصریح می‌کند؛ او می‌گوید ما می‌توانیم به حساسیت خودمان «کاملاً» علم پیدا کنیم، ولی همواره و فقط تحت شرایط زمان و مکان (Ibid, A43/B60). این، چیزی جز تقدم شیء بر ذات و مصادره به مطلوب نیست.

توضیح انتقادی با اصطلاحات صدرایی

این سخن را با تعابیر و اصطلاحات فلسفه صدرایی بهتر و ساده‌تر می‌توان بیان کرد. در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در فلسفه صدرایی هنگام بحث از علم حضوری و علم حصولی

تمایز دقیقی میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض گذاشته می‌شود. به‌عنوان مثال، وقتی انسان به قلمی که در دست دارد، نگاه می‌کند، تصویری از آن قلم در ذهن انسان حاصل می‌شود؛ طوری که این تصویر ذهنی واسطه شناخت قلم خارجی است. به عبارت دیگر، انسان اولاً و بالذات به قلم ذهنی علم پیدا می‌کند و ثانیاً و بالعرض به‌واسطه تصور ذهنی قلم به قلم خارجی علم می‌یابد. نکته مهمی که صدر را بر آن تأکید دارد، این است که تصور ذهنی قلم مستقیماً مورد مشاهده نفس قرار می‌گیرد و این، به معنای علم انسان به تصویر ذهنی قلم از سنخ علم حضوری است، نه از نوع علم حصولی؛ چراکه اگر علم به تصور ذهنی قلم از سنخ علم حصولی بود، لازم می‌آمد خود این تصویر خیالی و ذهنی نیز به‌واسطه تصور دیگری شناخته می‌شد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۶۰). این تصور دوم نیز بنا به فرض، باید به‌مدد تصور سوم شناخته می‌شد و همین‌طور الی غیرالنهاییه؛ یعنی اگر علم انسان محصور و محدود در علم حصولی بود، انسان نمی‌توانست به هیچ چیز علم داشته باشد و عملاً هیچ تفاوتی با جماد نداشت.

صدر این حکم را در مورد شناخت قوای شناختی نفس نیز صادق می‌داند؛ یعنی قوای شناختی باطنی را نمی‌توان به‌واسطه خود آن قوا شناخت؛ زیرا تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید. بنابراین، علم انسان به قوای شناختی، علمی است بی‌واسطه و مستقیم که آن را علم حضوری نامیده‌اند (ر.ک: همان، ص ۱۶۱).

با این توضیح اجمالی روشن می‌شود که یا کانت باید بپذیرد دارای علم مستقیم به قوا و ساختار شناختی خود است یا باید مثل گاردنر ادعا کند که «گرچه نمی‌توانیم بیرون از منظر انسانی قرار بگیریم، ولی می‌توانیم به کناره‌ها و لبه‌های آن برویم ... تا بتوانیم چیزی درباره آن منظر بگوییم» (Gardner, 1999, p.92).

گاردنر به این نکته توجه ندارد که آنکه یا آنچه به ادعای وی به کناره و لبه منظر انسانی رفته است، آیا از منظر انسانی خارج شده است، یا همچنان از منظر انسانی سخن می‌گوید؟ قطعاً از منظر انسانی خارج نشده است، بلکه همان انسان است که در منظر بالاتری نسبت به منظر قبلی قرار گرفته است. این منظر را اصطلاحاً می‌توان منظر معرفت درجه دوم نامید. ولی باز درون منظر انسانی است، نه بیرون از آن.

به علاوه چنان که پیش تر اشاره شد نقد دیگری نیز قابل تصور است. به فرض، تمام سخنان کانت را در مورد زمان و مکان و مفاهیم فاهمه پذیرفتم، کانت بر مبنای چه استدلالی این ساختار را ساختار شناختی همه انسان‌ها می‌داند؟ آیا این کار کانت اذعان ضمنی به وجود ذات مشترک انسانی و شناخت برخی از مقومات آن ذات مشترک نیست؟ البته کانت می‌گوید من خودم را فقط از طریق حس درونی، لذا ضرورتاً درون زمان و بنابراین، فقط آن گونه که ظاهر و پدیدار می‌شود، می‌شناسم (CPR, A37-8/ B54-5). پس طبق نظر کانت، برای آنکه خودم را به عنوان شیء فی نفسه بشناسم، لازم است خودم را بدون حساسیت و صورت‌های پیشینی حساسیت و صورت‌های پیشینی حساسیت شهود کنم. کانت این را محال می‌داند؛ زیرا مستلزم شهود عقلی است؛ یعنی همان چیزی که کانت منکر آن در انسان است. این ادعای کانت که تمایز نمود و شیء فی نفسه به همان اندازه در مورد خود یا خویشتن انسانی صادق است که در مورد اعیان و اشیای خارجی اعمال و ادعا می‌شود، کاملاً مرتبط با مخالفت او با این نظر بسیاری از فیلسوفان است که وجود و واقعیت خود، برخلاف اعیان و اشیای خارجی، بی‌واسطه و مستقیماً معلوم و مشهود انسان است. در نظر کانت دقیقاً به این دلیل که خود و اعیان و اشیای خارجی به یکسان نمود هستند، لذا نسبت شناختی ما با آنها یکسان است (Ibid, A38/ B55).

ردیه‌های کانت بر ایدئالیسم مادی و نقص نفس‌شناسی کانت

ردیه‌های کانت بر هر نوع ایدئالیسمی جز ایدئالیسم استعلایی در چاپ اول و دوم متفاوت است. خلاصه ردیه چاپ اول بدین شرح است:
من مستقیماً به تمثالاتم آگاهی دارم،
اعیان و اشیای مادی فقط یک نوع از تمثالات من هستند،
پس من بی‌واسطه به اعیان مادی علم دارم،
بنابراین، علم من به وجود اعیان مادی علم یقینی است (Ibid, A370-1).
در ردیه چاپ دوم نیز از علم به وجود خود که در زمان جریان دارد، براساس تشابه اول وجود امر نامتغیری را نتیجه می‌گیرد:

ولى این امر ثابت نمى تواند شهودى در من باشد؛ زیرا همه مبانى تعیین و ایجاب وجود من که مى توانند در من یافته شوند، تمثالاتند و خود آنها در مقام تمثالات، نیازمند امر ثابتى غیر از خودشان هستند که تغییر آنها ... با توجه به آن مى تواند متعین شود. بنابراین، ادراک حسى این امر ثابت فقط به واسطه چیزى بیرون از من ممکن است، نه از طریق تمثال صرف چیزى بیرون از من و در نتیجه، تعین وجود زمانى من فقط از طریق اشیای واقعى که بیرون از خودم ادراک مى کنم، امکان پذیر است ... به عبارت دیگر، آگاهی از وجود خودم در عین حال نوعى آگاهی بی واسطه به وجود اشیای دیگرى بیرون و غیر از من است (Ibid, B275-6).

نقد ادعای کانت

اولاً، بین ردیه اول و دوم، تناقض کلامى وجود دارد؛ زیرا در چاپ اول اعیان و اشیای مادى به عنوان تمثالات ما توصیف مى شوند، ولى در چاپ دوم اساساً انکار مى شود که آنها چیزى در ما باشند. و یهینگر برای حل این معضل مى گوید خودى که ما در تجربه ادراک مى کنیم، درست به همان اندازه اعیان مادى نمود و پدیدار است و بنابراین، باید اعیان مادى را مستقل از آن بدانیم. در نتیجه اعیان مادى، گرچه نسبت به خود واقعى ما تمثالات به شمار مى روند، ولى نسبت به خود ما آن گونه که در زمان تعین یافته است «اشیای بیرون از ما» هستند (ر.ک: یوئینگ، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵-۲۲۴).

ثانیاً، ردیه دوم کانت بر ایدئالیسم یکى از شاهکارهای مغالطه در فلسفه است. کانت مى گوید آنچه در من است، تمثالات است و چون تمثالات اموری زمانمند و لذا متغیرند، نیازمند امر ثابتى هستند که تغییر آنها و تغیر وجود زمانى من را توجیه کند. به عبارت دیگر، طبق نظر کانت، حیات خودآگاهی همان توالی جلوه های مختلف خودآگاهی است. من برای آنکه بتوانم به خودآگاهی خود، که آن را همچون جریانى از تمثالات ذهنى تجربه مى کنم، علم بیابم، باید امرى نامتغیر را مفروض بگیرم. کانت این امر نامتغیر را در درون خویش نمى یابد و ناچار است آن را بیرون از خود جست وجو کند. پیتن ادعای کانت را تأیید مى کند و مى گوید: «کانت قطعاً حق دارد که آگاهی از وجود خودم جدا از آگاهی از

جهان مکانمند جواهری که در خلال تغییر ثابت می‌ماند، محال است» (Paton, 1936, p.385).

برای روشن شدن مغالطه کانت بهتر است امر ثابت ادعایی کانت را در نظر گرفته، بررسی کنیم که علم به ثبات آن بر چه مبنایی قابل توجیه است. سیب درشت سرخ و رسیده‌ای را در نظر می‌گیریم. تصویر و تصویری که از آن سیب در ذهن من است، طبق نظر خود کانت تصویری نیست که در آن، ابتدا مواجهه بصری من با آن در ذهن من به وجود آید و تا زمانی که به آن نگاه می‌کنم، استمرار داشته باشد، بلکه در هر آن و لحظه‌ای یک تصور از آن سیب از طریق قوه بینایی در ذهن من حاصل می‌شود؛ یعنی اگر به تعبیر مسامحی، یک دقیقه را به هزار آن و لحظه تقسیم کنیم، در یک دقیقه هزار تصویر از آن سیب وارد ذهن ما می‌شود. این هزار تصویر کاملاً از هم جدا بوده و مثل نگاتیو فیلم عملاً و واقعاً و حقیقتاً غیر از یکدیگرند. کانت این تصاویری را که از سیب در ذهن حاصل می‌شوند، تألیف دریافت می‌نامد. من همه این تصاویر جداگانه را به مدد قوه خاصی در ذهن حاضر کرده و به مشاهده آن می‌پردازم. کانت این مرحله از کار ذهن را تألیف بازسازی می‌نامد. در مرحله سوم تشخیص می‌دهم که مثلاً تصویر سیب در آن لحظه هزارم، همان تصویر سیب در آن و لحظه یکم است. این همان تألیف بازشناسی کانت است.

حال نکته مهم این است که من برای آنکه بتوانم تصویر آن هزارم را با تصویر آن یکم وحدت ببخشم، لازم است در طول این یک دقیقه که بنا به فرض، متشکل از هزار آن است، من واحد و ثابتی بوده باشم؛ زیرا اگر شخص واحد و ثابتی نبودم، تصاویر قبل از آن هزارم نمی‌توانستند متعلق به من آن هزارم باشند. دلیلش این است که، بنا به فرض کانت، من امری زمانمند بوده و لذا متغیر هستم. بنابراین، طبق فرض کانت می‌توان گفت من در طول آنات قبل از آن هزارم چندین و چندبار دچار تغییر و تبدل شده‌ام. از آنجاکه من موجود در آن هزارم، همان من حاضر در آنات قبلی نیستم، دیگر نمی‌توانم تصویر حاصله در آن هزارم را با تصاویر حاصل شده در آنات قبل مقایسه کنم و به این نتیجه برسم که تصاویر حاصله در طول این یک دقیقه متعلق به شیء واحد و ثابتی هستند. حاصل این

تحلیل، رسیدن به نتیجه‌ای است کاملاً متفاوت و مغایر با نتیجه‌ای که کانت به آن رسیده است.

بنابراین، می‌توان گفت، کاملاً برخلاف نظر کانت، پیش‌فرض لازم و ضروری اطلاق ثبات و پایداری به شیء خارجی وحدت و ثبات سوژه‌ای است که درصدد صدور چنین حکمی است. عجیب این است که کانت براساس وجود تغییر در تمثلات و تصورات ذهنی وجود امر واحد و ثابت خارجی را اثبات می‌کند، ولی با توجه به احکام و گزاره‌های متعددی که در قالب کتاب حجیم نقد عقل محض تألیف شده است و به ادعای خودش، حتی برداشتن یک جزء آن به ویرانی کل آن می‌انجامد، وجود من ثابت و واحدی را نتیجه نمی‌گیرد که به کل این احکام و گزاره‌ها در قالب کتاب واحدی انسجام بخشیده است.

به عبارت دیگر، لازمه ادعا و استدلال کانت این است که نویسنده جملات آغازین نقد عقل محض غیر از نویسنده بخش تحلیل و بخش جدل باشد. حتی بدتر از این، لازم می‌آید که نویسنده تک تک جملات نقد غیر از یکدیگر باشند. باز بدتر از این، لازم می‌آید که انسان حتی نتواند در یک جمله واحد، محمول را به موضوع حمل کند و گزاره تشکیل دهد؛ زیرا اگر من امری متغیر و غیر ثابت باشد، تغییرش در کوچک‌ترین جزء زمان نیز اتفاق خواهد افتاد. بنابراین، وقتی فاعل حکم موضوع را تصور می‌کند تا محمول را تصور کرده و به موضوع حمل کند، در اثر تغییر، به سوژه دیگری تبدیل شده است. لذا اصلاً سوژه واحدی در کار نخواهد بود تا موضوع و محمول را تصور کرده، آنها را به هم ربط و پیوند دهد.

ایدئالیسم استعلایی و شکاکیت: ارزیابی انتقادی

به اعتقاد یکی از شارحان فلسفه کانت، ایدئالیسم استعلایی تا آنجا با شکاکیت موافق است که «هر دو موقف منکر علم ما به واقعیت مطلق هستند»، ولی دلایل ایدئالیست استعلایی برای اثبات این سخن غیر از دلایل فرد شکاک است (Gardner, 1999, p.98). در ادامه می‌گوید شکاک در حوزه معرفت مفروض می‌گیرد که شناخت اشیای فی‌نفسه برای ما یک امکان متافیزیکی است، درحالی‌که فعلیت معرفتی آن را انکار می‌کند. اما کانت، بنابر ادعای

خود و پیروانش، شک و تردید نمی‌افکند، بلکه عملاً باب این امکان را مسدود می‌سازد. به عبارت دیگر، تعلیم کانت درباره شناخت‌ناپذیری اشیای فی‌نفسه تعبیری از عدم قطعیت درباره توانایی‌های معرفتی ما نیست. برای کانت این نه مشکوک، بلکه قطعی و یقینی است که اشیای فی‌نفسه نمی‌توانند ابژه‌های شناخت ما بشوند و این، یعنی شناخت اشیای فی‌نفسه برای ما یک محال متافیزیکی است (Ibid).

حکم خودمبطل

عبارتی که در بند فوق در گیومه آورده شد، قابل توجه است: «هر دو موقف منکر علم ما به واقعیت مطلق هستند». به عبارت دیگر، هم شکاکیت و هم ایدئالیسم استعلایی به این نتیجه منتهی می‌شوند که «ما به واقعیت مطلق علم نداریم». مطالعه بخش مغالطات منطق حداقل این نکته را به دانشجوی فلسفه آموخته است که درباره این گونه ادعاها حساس باشد؛ زیرا می‌توان پرسید آیا این حکم که: «ما به واقعیت مطلق علم نداریم» خودش مطلق است یا نسبی؟ اگر بگوییم خود این حکم مطلق است، برخلاف ادعای خود سخن گفته و سخن خود را نقض کرده‌ایم. اگر بگوییم این حکم هم مطلق نیست، باز ادعای اولیه خود را نقض کرده‌ایم. در هر دو صورت، معلوم است که این حکم از نظر منطقی خودمبطل بوده و دارای تناقض ذاتی و درونی اوست. بدین ترتیب، هم شکاک فلسفی و هم فیلسوف معتقد به ایدئالیسم استعلایی در انکار علم به واقعیت مطلق، گرفتار تناقض می‌شوند.

انسداد باب تعلیم و تعلم و شناخت

ایدئالیسم استعلایی در تحلیل نهایی به نسبت معرفت‌شناختی انجامیده، زمینه‌ساز شکاکیت معرفتی مطلق می‌شود. برای روشن شدن ادعا سخن را از علم به عالم خارج، به عالم متن می‌کشانیم. البته در مورد همین عالم «خارج» هم می‌توان بسیار سخن گفت و پرسید اساساً در ایدئالیسم استعلایی کانت «خارج» چه معنایی محصلی می‌تواند داشته باشد؟ این پرسش مهم را فرومی‌گذاریم و خود متن نقد را به‌عنوان ابژه در نظر می‌گیریم. این متن مشتمل بر کلماتی است که جمله‌ها را ساخته‌اند و جمله‌ها به کل کتاب شکل داده‌اند. ولی علاوه بر

وجود کتبی کلمات استفاده شده در کتاب که در حکم نمود و پدیدار هستند، متن باید دارای «معنا» بوده و مؤلف «نیتی» از نگارش آن در سر داشته باشد. سخن در مورد همین «معنا» و «نیت مؤلف» در کتاب **نقد عقل محض** است.

طبق ایدئالیسم استعلایی باید معنا و نیت مؤلف را شیء فی نفسه بدانیم؛ زیرا آنچه از متن برای ما مشهود است، وجود کتبی کلمات است که به انحای مختلف با هم ترکیب شده و جملاتی را ساخته‌اند؛ ولی معنای متن و معنای اصطلاحات خاصی که *کانت* یا تازه وضع می‌کند یا معنای جدیدی به آنها می‌دهد، در قالب دو صورت شهود پیشینی قرار نمی‌گیرد. نمی‌توان گفت چون رابطه لفظ و معنا در حقیقت از مرحله رابطه علیت میان آن دو گذشته و به رابطه این‌همانی تبدیل شده است، پس با صرف خواندن متن *نقد*، به معنای جملات و قضایای آن پی می‌بریم؛ چراکه در هر حال برای اینکه رابطه لفظ و معنا به مرحله‌ای برسد که بتوان ادعا کرد بین آن دو، نسبت این‌همانی برقرار است، ابتدا باید لفظ برای معنای خاصی وضع شده باشد و سپس به واسطه کثرت استعمال لفظ در آن معنای معین به تدریج بین آنها رابطه علیت برقرار گردد؛ به گونه‌ای که در نهایت بتوان ادعا کرد میان لفظ و معنا نسبت این‌همانی وجود دارد و شنیدن یا خواندن لفظ بی‌هیچ واسطه، عین فهم معناست. تا این مراحل طی نشود، نمی‌توان بر ادعای وجود رابطه هوهویت میان لفظ و معنا اصرار کرد. در هر حال، وقتی کسی کتاب **نقد عقل محض** یا هر کتاب دیگری را می‌گشاید، آنچه مستقیماً از طریق حواس به ذهن او منتقل می‌شود، تصویر مکتوب کلمات است و از طریق حس، هیچ معنایی درک نمی‌شود. این سخن وقتی بیشتر تأیید می‌شود که با متن دشوار فلسفی مواجه باشیم و در ابتدای مطالعه عملاً معنای بسیاری از اصطلاحات را ندانیم. در این صورت، فقط الفاظ را خواهیم دید و آن الفاظ هیچ معنای مشخص و معینی برای ما نخواهد داشت. حال طبق اصول اساسی فلسفه *کانت* در این مورد چه می‌توان گفت؟ الفاظ مکتوب یا ملفوظ از طریق حواس درک می‌شوند، ولی آیا معنای آن الفاظ هم از طریق حواس درک می‌شوند؟ طبق نظر *کانت* هر چیزی که قالب زمانی و مکانی به خود نگیرد، برای انسان قابل شناخت نیست.

وقتی صورت کتبی واژه «Gegenstand» را در کتاب **نقد** می‌بینیم، تصویری از آن در

ذهن ما حاصل می‌شود. می‌توان گفت این تصویر در ذهن ما دارای یک حیّز خیالی است؛ یعنی بر سطح خیالی عارض شده است. از این حیث می‌توان آن را مکانمند دانست. هر کسی جز کانت که برای نخستین بار در متن نقد با این واژه مواجه می‌شود، معنای مورد نظر کانت را از آن نخواهد فهمید، هرچند آن فرد یک اندیشمند آلمانی الاصل و زبان‌دان قهراری مثل هایدگر باشد. پیش‌تر اشاره شد که هایدگر نیز معنای دقیق مورد نظر کانت از این واژه را درست متوجه نشده و آن را با Objekt هم معنا تصور کرده است.

این مثال را از این رو آوردیم تا تأکید کرده باشیم که آنچه در مواجهه با متن مستقیماً از طریق حواس به ذهن ما می‌آید، صورت مکتوب واژه‌هاست و در این مرحله اصلاً از معنا خبری نیست. به علاوه، معنا اصلاً نمی‌تواند قالب زمانی و مکانی به خود بگیرد. با این توضیح معلوم می‌شود که طبق ایدئالیسم استعلایی کانت که فقط امور مکانمند و زمانمند را برای انسان قابل شناخت می‌داند، انسان هیچ راهی برای فهم معنای کلمات و یا دست‌کم اصطلاحات مهجور، فنی، غریب و ناآشنا نمی‌تواند داشته باشد. اگر هر آنچه برای انسان قابل شناخت است، باید قالب زمانی و مکانی یا حداقل زمانی به خود گرفته باشد، معنای واژه‌ها را چگونه می‌توان شناخت؟

بنابراین، براساس اصول فلسفه نقدی و ایدئالیسم استعلایی، باید باب فهم و شناخت معنای جملات و عبارات نقد عقل محض و نیت کانت از تألیف آن برای انسان‌ها مسدود باشد. حتی خود کانت بعد از آنکه نقد عقل محض را نوشت، نباید بتواند با خواندن متن، معنای جملات آن را دریابد؛ زیرا کانت نیز ساختارشناختی بقیه انسان‌ها را دارد و او نیز در مواجهه با متن، چیزی جز حروف و اشکال کج و معوج نمی‌بیند که پشت سر هم ردیف شده‌اند؛ چون هیچ معنایی دیده نمی‌شود و در قالب زمان و مکان قرار نمی‌گیرد. پس کانت نیز با مطالعه نقد علی‌الاصول نباید معنای جملات آن را دریابد.

به عبارت دیگر، هرچند متن و جملات و عبارات آن، معنایی دارند که نیت مؤلف، انتقال آن به خواننده است، ولی همان معنا و نیت مؤلف برای ما در حکم شیء فی‌نفسه ناشناختنی خواهد بود که انسان نمی‌تواند دو قالب حساسیت خود را بر تن آنها بپوشاند. بدین ترتیب، برپایه اصول و مبانی ایدئالیسم استعلایی کانت، معلوم می‌شود که ما در واقع

هیچ‌گونه دسترسی به معنای متن و منظور کانت، یا حداقل هیچ‌گونه دسترسی قابل اطمینانی به آنها نداریم. در بهترین صورت، هر فهمی از آن متن در حکم یک برداشت محتمل و ممکن خواهد بود و براساس اصول فلسفه نقدی، نمی‌توانیم معیار مناسبی برای تشخیص فهم و برداشت درست متن از فهم و برداشت نادرست آن داشته باشیم. این، چیزی جز شکاکیت مطلق نیست.

نتیجه‌گیری

در آغاز مقاله با کلیاتی درباره ایدئالیسم استعلایی آشنا شدیم که شامل دو مرحله می‌شد. برای تمهید مقدمه ابتدا به دیدگاه کانت درباره زمان و مکان اشاره شد و تفاوت تلقی و برداشت او با تلقی نیوتن و لاب‌نیتس معلوم گردید. بحث از زمان و مکان و شأن معرفتی آنها به نوعی انقلاب معرفتی و تغییر در معنای برخی از واژه‌ها منجر شد. در ادامه توضیح داده شد که «نمود» چه تفاوتی با پدیدار دارد و نسبت آنها با برابریستا و ابژه تا حدودی مشخص گردید. برای تکمیل بحث به سخن های‌دگر اشاره شد و معلوم گردید که تفاوت ظریف موجود میان برابریستا و ابژه از دید های‌دگر نیز پنهان مانده است. این تفاوت بر مبنای ادراک حسی محض و فرق آن با شناخت مفهومی بیشتر روشن گردید و معلوم شد تفاوت برابریستا با ابژه متناظر با تفاوت نمود با پدیدار است. همین امر به اضافه شأن زمان و مکان و مفاهیم فاهمه، به تغییر معنای عین و عینیت در فلسفه کانت انجامید. باین‌حال، کانت از سرشت شناختی یکسان انسان‌ها سخن می‌گفت، که با اصول ایدئالیسم استعلایی قابل جمع دانسته نشد. در تکمیل مبحث، دو موضوع نیز توضیح داده شده و به بوتۀ نقد رفت: نخست، رده‌های ایدئالیسم مادی، که معلوم شد بسیار ضعیف و در حد مغالطه منطقی است؛ دوم، نسبت ایدئالیسم استعلایی با شکاکیت، که روشن گردید ربط و پیوند ناگسستی با هم دارند. دو انتقاد با عناوین «حکم خودمبطل» و «انسداد باب تعلیم و تعلم و شناخت» پیوند ایدئالیسم استعلایی با نسبیت معرفتی و شکاکیت را کاملاً آشکار ساخت و ارزیابی نگارنده از ایدئالیسم استعلایی را تا حدودی تکمیل کرد.

در نهایت معلوم شد طبق ایدئالیسم استعلایی و با وفاداری به اصول آن، نمی‌توان

به سادگی ادعای فهم و شناخت معنای واژه‌ها و جملات و نیت مؤلف را داشت. البته سخن گفتن از معنای متن و نیت مؤلف نیز با این فرض قابل توجیه است که عجالتاً از اصول ایدئالیسم استعلایی طفره رویم و وجود و علّیت را به معنا و نیت مؤلف اطلاق کنیم، که علی‌الاصول باید آنها را اشیای فی‌نفسه به‌شمار آورد.

نزد نوکانتی‌ها ساختار شناختی مشترک از میان برمی‌خیزد و به جای آن، شرایط اجتماعی و عواملی بیرونی و نظریه‌های مختلف عصری می‌نشینند. اینجا دیگر نمی‌توان و نباید از نیت مؤلف و معنای متن سخن گفت، بلکه خود خواننده است که با توجه به معلومات قبلی و پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشت‌ها و پیش‌تصورهایش به متن معنا می‌دهد. زمانی کانت مدعی بود منظور افلاطون و لایب‌نیتس را بهتر از خود آنها می‌فهمد؛ پس از او کم‌کم این حکم از پرده‌نشینی خارج شده و در قبابی شاهد بازاری ذهن و ضمیر جمع کثیری از فیلسوفان مدرن و پست‌مدرن را به خود مشغول کرده است. این‌گونه است که هم سنت فلسفه تحلیلی و هم سنت فلسفه قاره‌ای اروپا مهد پرورش رویکردهای ضد رئالیستی شده است.

منابع و مأخذ

۱. شیرازی، صدرالدین محمد؛ اسفار، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.
۲. کانت، ایمانوئل؛ بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۳. — تمهیدات؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۴. — سنجش خرد ناب؛ ترجمه م. ش. ادیب سلطانی؛ تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳.
۵. یوئینگ، آلفرد سیریل؛ شرحی بر نقد عقل محض کانت؛ ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۸.

6. Allison, Henry E.; "kant's Transcendental Idealism" in Graham Bird, **A Companion to kant**; Oxfprd: Black well, 2006.

7. Bennett, Jonathan; **kant's Analytic**; Cambridge: Cambridge Univ. press,

1966.

8. Caygill, Howard; **A kant Dictionary**; Oxford: Blakwell, 1995.

9. Gardner, Sebastian; **kant**; London: Rutledge, 1999.

10. Heidegger, Martin; **kant and the problem of Metaphysics**; Indiana: Indianan univ. press, 1962.

11. Kant, Immanuel; **Critique of pure Reason**; trans, Werner s. pluhar, Indianapolis: Hackett publishing company, 1996.

12. kant, Immanuel; **opus pastumum, trans**; Eckart Forster, Cambridge: Cambridge Univ. press, 1992.

13. Paton, H. J.; **Kant's metaphysic of Experivence**; London: Bradfod and Dichens, W. C. I., 1936.



۱۰۰
دین

تابستان ۱۳۹۰ / شماره ۴۶ / اسماعیل سعادتى خمسة